

A mágia tilalma Rómában

HAJDU PÉTER

A mágiával kapcsolatos római intézkedésekben és hivatalos megnyilvánulásokban többnyire hatalomtechnikai indíték érzékelhető. A működésmód megvilágítására vegyünk először egy nem vallástörténeti példát. Feltehető, hogy amikor Kr. e. 161-ben kiűzték a görög rétorokat a városból, akkor az indoklás morális természetű volt (ahogyan már Sókratés ellen is vád volt, hogy a gyengébb ügyet erősebbé teszi), de ha szónoklást tanító szakemberek nincsenek Rómában, attól egy fontos érdekérvényesítő technika elsajátítása még nem lesz lehetetlen, csak nagyon drága: aki retorikát akar tanulni, az görög területre utazik, következésképpen a leggazdagabbak nagy előnnyel indulhatnak majd a közéleti versengésben. Marietta Horster a mágusok elleni fellépések egyik fontos indítékaként említi azt a félelmet, hogy az úton-útfélen megtalálható vallási szakemberek kihasználják a szegény, babonás római polgárokat (Horster 2007, 339).¹ Lehetséges. Ha jól olvassuk Valerius Maximust (I. 3, 2), ilyesmi volt a hivatalos indoklás, amikor Cn. Cornelius Hortalus praetor peregrinus Kr. e. 139-ben kiűzte az asztrológusokat Itáliából.² Tekintve azonban, hogy a római elit erőteljesen védelmezte uralmi pozícióit – nemcsak a szűkebben vett politikai (illetve az ezzel összefüggő katonai, gazdasági) területen, hanem a kulturális szférában is (aminek fontos vetülete például, hogy az irodalmi

¹ Emellett még azt említi, hogy a babonákat külföldi eredetűnek tartották, és így a mágusok kiűzését motiválhatta „az aggodalom a vallásos gyakorlatok megőrzéséért és az állam érdekéért”. Ez a szempont azonban kifejezetlenül marad: nem tudjuk meg, mi az összefüggés az államérdek és bizonyos vallásos gyakorlatok tilalma között, ahogyan arra sem tér ki, hogy a római elit igenis adaptált nagyon sokféle idegen kultuszt, vallási gyakorlatot, a tiltás tehát nem általában a vallási élet változása, hanem annak kontrollálatlan, nem központosított típusai ellen irányult.

² A zsidók kiűzését pedig azzal indokolta, hogy Iuppiter Sabazius kultuszával megrontják a római szokásokat.

élet megteremtését, az irodalmi művek létrehozását kezdettől olyan kívülről érkezett, hivatásos szerzőkre bízta, akik többnyire közvetlen személyes függőségben éltek az arisztokráciától [Habinek 1998, 35–38]) –, feltételezhető, hogy a vallási élet ellenőrzése feletti monopólium fontosabb szempont volt, mint a tömegek megvédése filléres átverésektől.

A mágusok időnkénti kiűzése a vallási élet teljes ellenőrzésének igényén kívül azt is megmutatja, hogy őket elűzhetőnek, tehát idegennek, jövevénynek, a mágiát valami kívülről behozott dolognak tekintették. Ebben természetesen semmi különös nincs, hiszen a vallás/mágia megkülönböztetés eleve a legális/illegális és saját/idegen dichotómiákkal szokott összekapcsolódni. És feltehető, hogy a varázslók is jobban boldogultak, ha olyan vevőkörük volt, amelyik nem ismerte őket születésüktől fogva. A kontroll igényét és az idegenekkel szembeni gyanakvást – akik esetleg ellenőrizhetetlen eszközöket is felhasználhatnak például a gazdasági versenyben – egyaránt jól példázza a hagyományban fellelhető első és sajátosan római mágiaper. Az idősebb Plinius idézi Calpurnius Pisótól egy bizonyos L. Furius Cresimus Kr. e. 192-re datálható perének elbeszélését (*Naturalis historia* XVIII. 41–42). Az illetőt azzal vádolták, hogy varázslattal (*veneficiis*) lopta el szomszédjai termését, minthogy nála birtokának méretéhez képest feltűnően sok termett. Ez volna az *excantatio*, amit a XII táblás törvények is tiltottak, és aminek nincs görög megfelelője, következésképpen valami sajátosan itáliai vagy római félelem lehetett (Dickie 2003, 144). A vádlott felszabadított rabszolga, görög nevéből is látszik, hogy idegen, megmagyarázhatatlan gazdasági sikere ezért okoz az irigységen kívül gyanakvást is. A felmentést azzal éri el, hogy a fórumra viszi jó állapotban lévő termelőeszközeit (a jó szerszámokon kívül a jó erőben lévő rabszolgákat és ökröket is), és ezeken kívül saját megfeszített munkájára, odafigyelésére és gondosságára hivatkozik. Egyfelől tehát idegen létére is úgy mutatja be magát, mint aki a római közösség hagyományos értékeinek (szorgalom, kemény munka) képviselője: azt állítja, hogy nem azért sikeres, mert jövevényként másféle, a rómaiak számára ismeretlen (és nem megengedhető, gonosz) eszközei vannak, hanem mert ő a leg-rómaibb, a közösség saját értékeit ő tökéletesebben valósítja meg, mint a többiek (Graf 1997, 107–109). Másfelől szemmel láthatóvá, ellenőrizhetővé, nyilvánossá teszi a tevékenységét, és ezzel osztatja el a gyanakvást. De azért azt ennél a történetnél sem felejtethetjük el, hogy mágiával a páriát, a közösség perifériáján élő, az idegent, a hangsúlyozottan csak kis földesken gazdálkodó volt rabszolgát vádolják.

Ellenpéldaként Cicero beszéde juthat eszünkbe, amelyben éppen egy másik szenátort próbált többek között mágikus gyakorlatainak emlegetésével lejáratni. Az *In Vatinius* törvényszéki beszéd ugyan, de nem vádbeszéd. A perbeli ellenfél egyik tanúja ellen, annak hiteltelenítése érdekében hangzik el, és így nem is szorul kü-

lönösebben kidolgozott érvelésre. Kétségtelen, hogy itt nem a páriával és nem az idegennel, hanem a törzsökös elit tagjával szemben hangzik el a mágia „vádja”, de Cicero megfogalmazásában mintha éppen az lenne a célja, hogy Vatiniust ezáltal nemcsak a római vallási, hanem az értékközösségen is kívülre helyezze. A 6. fejezetben például így állítja szembe kettejük pályáját: „Gyakran mondogattad, hogy [azt a politikai karriert,] amit én okos életmódommal értem el, azt te reményeid szerint oktalan jóslással fogod elérni.” Vatiniust olyan emberként próbálja bemutatni, aki nemcsak a hagyományos állami vallást veti meg (ez főleg a 14. fejezet témája), hanem a római közéleti rutinokat is, és ezek helyett próbál egy rövidebb, hatékonyabb (és a közösség részéről ellenőrizhetetlen) utat találni a karrier csúcsaira. Cresimus azt bizonyította be, hogy ő éppen a római értékrend által magasra értékelt eszközök révén volt sikeres a római gazdasági versenyben, tehát nem volt szüksége mágiaira; Cicero azt bizonygatja, hogy Vatiniusnak azért van szüksége mágiaira, mert nem hajlandó a római értékrend által megkövetelt életvitelt folytatni, és mégis sikeres akar lenni a politikai versenyben. Így helyezi őt a közösségen kívülre, a veszedelmes betolakodó pozíciójába.

A XII táblás törvények idején a rómaiaknak még aligha lehetett bármiféle mágiafogalmuk. Egy bizonyos eljárást tiltott a törvény a gazdasági verseny tisztasága érdekében. Az első mágiaellenes törvények és hivatalos fellépések (Hortalus fent említett 139-es, úttörő akciója után) a Kr. e. 1. században következtek. Valószínűleg ebben az összefüggésben kell értelmeznünk, hogy a senatus Kr. e. 89-ben betiltotta az emberáldozatot (Plinius: *Naturalis historia* XXX. 12). Van ugyan, aki szerint feltűnő, hogy az ókorban az emberáldozat mindig a mások vallásos gyakorlatában fordul elő (Rives 1995),³ de olyan sokféle csoporttal kapcsolatban hangzott el ez a vád, hogy az a tudattalan félelmeknél többről, az emberáldozat lehetőségének szilárd képzetéről tanúskodik. A tiltás bizonyítja, hogy a hivatalosság szférájában is élt a meggyőződés, hogy a mágusok csinálnak ilyesmit (Watson 2003, 176). Következik-e ebből, hogy létezett is ilyen mágikus gyakorlat? Nem feltétlenül. De ha a közvélekedés szerint van ilyen gyakorlat, és feltehetőleg sokan gondolják úgy, hogy az ilyen eszközöket is felhasználó eljárások hatásosak, akkor lehetnek, akik kipróbálják. Cicero mindenesetre szemére veti Vatiniusnak, hogy a holtaknak gyerekek belsősegeivel áldoz nekromanteia céljából, és ezt barbár szokásnak nevezi (*In Vat.* 14), ám az ókori törvényszéki beszédben nem annyira az igazság objektív feltárása a követelmény, mint inkább az ellenfél lejáratása minden lehetséges eszközzel. Fennmaradt továbbá egy sírvers, amely szerint egy négyéves fiút boszorkány rabolt

³ Tegyük hozzá: vagy a mitikus előidők nagy bűneként, még inkább majdnem-bűneként (Iphigeneia).

el és ölt meg (CIL VI 19747).⁴ Legalábbis ez a kézenfekvő értelmezés, bár az *eripuit* ige a 3. sorban elvileg jelenthetné azt is, hogy a halálát például valamilyen rontással okozta, de a boszorkány jelzője, a „kegyetlen kezű” inkább közvetlen fizikai erőszakot sugall. Az 5. sor tanulságát, miszerint a szülők vigyázzanak a gyerekeikre, szintén egyszerűbb fizikai őrizetnek érteni. Mindazonáltal a szövegnek szintén lehetséges értelmezése, hogy a kegyetlen kezével a boszorkány egy varázseszközt készített, hogy a gyerekekne ártson, és hogy a szülőknek különféle amulettek használatával kell a gyerekeikre vigyázni.

Nem sokkal az emberáldozat tilalma után, Kr. e. 82/81-ben megszületett a mágiával kapcsolatos esetekre vonatkozó legfontosabb törvény, a *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* (Sulla törvénye az orgyilkosokról és a méregkeverőkről/varázslókról). Ezzel a mágia fogalma a jogi tradíció része lett.⁵ Dickie három lehetséges veszélyt sorol fel, amelyek egy mágust Rómában fenyegettek: hogy meglincselik, hogy deportálják, és hogy beperelik, bíróság elé állítják (Dickie 2003, 137). Ezek közül az első kiszámíthatatlan és jogon kívüli; a másodikhoz alkalmi rendelkezés szükséges, és bármilyen sok ilyen akcióról vannak is forrásaink, világos, hogy két kiűzés között évtizedek telhettek el, és egy-egy mágus akár egész életében praktizálhatott Rómában. A *lex Cornelia* viszont folyamatosan lehetővé tette a mágusok perbe fogását. Csakhogy Dickie szerint ez ritkán következett be, minthogy a mágiát nem üldözték hivatalból, az alkalmazásához kellett egy sértett (vagy egy a sértett nevében fellépő) vádló, következésképpen a legkiszolgáltatottabb rétegek (rabszolgák, prostituáltak) körében az ilyen cselekedetek megtorlatlanok maradtak (Dickie 2003, 147). De mi a helyzet a felsőbb rétegekkel? Azt látjuk, hogy a mágiaperek különösen két időszakban voltak gyakoriak, éppen akkor, amikor a római eliten belül nagyon heves ideológiai-hatalmi harc zajlott: Tiberius alatt és a Kr. u. 4. század második felében. A mágiavádak hatalmi aspektusáról az is árulkodik, hogy a Tiberius idején feltűnően gyakran kapcsolódtak össze a felségsértés (a *maiestas* elleni vétség) vádjával (Kippenberg 1997, 140).

A mágikus eljárások korlátozásának, illetve a mágia elleni fellépésnek a kérdése azonban ettől még nem lett a római elit belügye. Egy Tuderben talált szobortalapzat feliratából (CIL XI.2, 4639) a következőket tudjuk meg: A szobrot fogadalmi ajándékként állíttatta egy felszabadított rabszolga, bizonyos L. Canrius Primi-genius, aki a városban több papi tisztséget is betöltött, hálából Iuppiter Optimus

⁴ A szövegről lásd Németh György forráselemzését a II. kötetben, 778 sk.

⁵ Kippenberg (1997, 138) szerint ez újszerű fejlemény, ami éppen a római jog teljesítménye. Igazság szerint Kippenberg azt állítja, J. Z. Smithtől vette ezt a gondolatot, amely azonban a hivatkozott helyeken nem található meg.

Maximusnak, amiért megszabadította a várost és polgárait a félelemtől. A félelmet pedig az okozta, hogy a temetőből előkerült egy átoktábla, amellyel egy városi szolga a város előljáróira, a decuriókra helyezett rontást. Gondolhatjuk, hogy a szoborállítás gesztusában jó adag hízelkedés volt a libertinus részéről, és ennek érdekében eltúlozta a félelmet, illetve saját aggodalmát a város vezetőinek egészségét illetően. De az eset ettől még világossá teszi, mi lehet a baj a mágiával: olyan eszközt jelent, amelynek segítségével a társadalmi hierarchia legalján álló rabszolga is fenyegetést jelenthet a hierarchia csúcsán állókra, és a használata nehezen ellenőrizhető. Az átoktábla annyira olcsó volt, hogy a készíttetését még rabszolgák is megengedhették maguknak, és időnként meglepően jelentéktelen összegekről, értékekről van szó (Ogden 1999, 68–69). Daniel Ogden így fogalmaz: „Bár általában véve meglepő, hogy egyáltalán találunk az ókorból rabszolgáktól származó dokumentumokat, az nem különösebben meglepő, hogy a rabszolgák a maguk nyilvánvalóan kiszolgáltatott helyzetében ehhez a misztikus látszathatalomhoz vagy a hatalom pótlékához folyamodtak” (uo. 67). Ez a megfogalmazás egyfelől nagyon pontos, másfelől mintha tartalmazna valami bántóan anakronisztikus elemet. Egy modern, felvilágosodott nézőpontból a mágia talán csak hatalomnak látszik, csak helyettesíti a hatalmat, de az ókori ember szellemi horizontján inkább egy alternatív hatalomszerzési szférát jelentett.⁶ És az is világos, hogy a római elit nemigen volt hajlandó ilyesmit eltűnni.

A köztársasági időkben a szenátus az isteni és az emberi szféra érintkezési felületeként működött: a szenátus szavazott arról, hogy mely jelenségeket kell az istenek által küldött jelnek tekinteni, szenátorokból álló papi kollégiumok javaslatai alapján a senatus értelmezte a jeleket, és a szenátus döntötte el, hogy milyen rítusokkal lehet kiengesztelni az egyes *prodigium*okat, elhárítva ezáltal valamilyen csapást és megerősítve a római összetartozás tudatát (Rosenberger 2007, 296). Az isteni jeleket az elit egymással versenyző tagjai azonban igyekeztek személyesen is kisajátítani, ahogyan a jóslatkérés is politikai jelentőségre tett szert (MacBain 1982): a hivatott vezető demonstrálhatta, hogy az istenek különös védelme alatt áll, sokkal inkább, mint versenytársai (Horster 2007, 337). Ez a folyamat Augustusszal véget ért: a jelek ettől kezdve a császár monopóliumát képezték (Rosenberg 2007, 303).⁷ A *prodigium* persze a szó tulajdonképpeni értelmében nem jóslat, de mégis valamilyen jövőbeli fenyegetés jele. Innen nézve könnyen érthető, hogy a jövőorientált állami rítusok alternatívájaként is felfogható asztrológia miért lett a

⁶ Vö. „Charges of magic reveal social tensions, internecine battles, competition for power, and fear that other people have special powers” (Janowitz 2001, 1).

⁷ A jóslás császárkori hatalmi kisajátításához lásd Fögen 1993.

római gondolkodásban olyan egyszerűen mágia,⁸ és hogy a jövő firtatásának miért tulajdonítottak olyan könnyen politikai dimenziót. A principátus idején a hatalom szükségszerű összefüggést feltételezett az összeesküvés és az asztrológia között (Liebeschuetz 1979, 123–124).

A fentiekből természetesen nem következik, hogy a római világban vallási gyakorlatok csak a legfelsőbb állami szinten léteztek. Nyilvánvaló, hogy koronként változó mértékben és módon ugyan, de a hétköznapi élet szférájának nagyon sok területét hatotta át a vallás, ahogyan a római ház legtöbb helyiségében fellelhető valamilyen vallásos jelentőséggel (is) bíró tárgy (Kaufmann-Heinimann 2007, 188). Csakhogy a vallásgyakorlásnak ez a személyes, illetve családi szintje is erősen hierarchizált volt, és kötelezően nyilvános jellege ellenőrzést is jelentett. Rómában a titkos rítus hagyományosan illegális volt, és a titkosság még a hivatalos vallást is mágiává tette: a magányos, néma ima is mágiának számított. Ez jelentős különbség a vallás görög felfogásához képest, ahol is a misztériumok vallásos igazságát elzárva kellett tartani a tömeg elől. A görögök a titkos rituálé kifecsegesét büntették, a rómaiak a titkos rituálét (Kippenberg 1997, 153–158).

A római ideál a nyilvános, ellenőrzött vallási élet, és az ellenőrizhetőség követelménye, az alternatív, nem nyilvános praxisok által nyerhető versenyelőnyök kizárása a legfőbb indítéka lehetett a mágia elleni fellépéseknek és intézkedéseknek.

⁸ Amire a legtöbbet emlegetett forrás Plinius mágiadefiníciója: orvoslás, vallás és asztrológia keveréke (*Naturalis historia* XXX. 2).